

العنف والدولة الكونية

قراءة في الفلسفة السياسية لـ : اريك فايل*

بقلم : خميس بو علي*

« اللطف أقوى من العنف ».

تقديم المسألة:

مثّلت مسألة العنف مشكلا عويصا بالنسبة الى الفلسفة وإلى الفيلسوف. فالعنف يعيق الفكر ويحرجه، والموقف العنيف يشكّل انتقالا الى موقع يمنع الفكر من الظهور ويتخلّى عنه إلى موقع آخر يكون فيه العنف بديلا عن الفكر. وهكذا يظهر بوصفه علامة امتناع عن الحوار، او عن الاحتكام الى القانون أو إلى الشرعية. هنا تجد الفلسفة بوصفها تمثّل الفكر في حيرة مقضّة تجاه العنف: هل تدينه كليّة؟ هل تضع له شروطا؟ أمّا إذا فرض العنف وجهة نظره وأضحى معبرا عن مشروعية ما ... كيف يمكن للعنف ان يعبر عن مشروعية ما؟ وان لم يكن الامر على هذا النحو كيف يا ترى تتم مواجهته: هل باعتماد عنف مضاد او عنف مؤقّت؟ وكيف ستكون اذا المسوغات النظرية للعنف وكيف تحدّد الحدود الواقعية لمثل هذا العنف المؤقت الذي يقارع العنف أو مشروعيته المزعومة؟

لقد تناول الفلاسفة المسألة وارتبطت لديهم غالبا بالعنف السياسي وبالظاهرة السياسية. إذ السياسة في مبادئها الاولى هي فن إدارة شؤون الأفراد بعيدا عن العنف، أي بعيدا عن حالات الهيجان التلقائي للأفراد، وفي انقطاع عن كل اشكال

* متفقد أول للفلسفة وباحث - تونس.

* مداخلة أقيمت على منبر الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية من ملتقى: المشروعات. بتاريخ: 2009/03/17

الاعتداء أو التعدي على الآخر. فبدءاً من أفلاطون وأرسطو مروراً بالفارابي وابن خلدون وغيرهم، - حيث تشكل خطاب يناقض العنف- لم تكف الفلسفة عن مساءلة هذه النصوص المؤسّسة ولكن على نفس الوتيرة وضمن نفس الافق النظري والايثيقي أي أن جهد الفكر الفلسفي قد انصبّ على مساءلة العنف وإن من موقع أخلاقي، لكن حتى المسألة السياسية للعنف لم تستطع الانقطاع عن اللجوء إلى الأخلاق - قيم الخير - لتخطي حالة العنف. تواصل الامر مع ما يعرف «بالمدرسة الواقعية» اي مع ماكيافال وهوبز، اي من جهة التفكير في الوسائل المعيقة للعنف أو التي يمكن أن تحدّ منه. قد نلاحظ أن المنظور سوف يتغيّر، وسيتمّ ذلك مع هيجل إذ سوف يغدو العنف محركاً للتاريخ. وسوف ترى فيه الفلسفة بعداً من أبعاد الحياة بل سوف يكون له معنى.

تكمّن طرافة المفكّر أريك فايل في أنه اهتمّ بمسألة العنف ضمن إشكال أوسع هو: إشكال الدولة الحديثة، وإشكال العلاقة بين الدّول، وإشكال المواطنة الكونية. إنه يقترح علينا تأويلاً لفلسفة هيجل الذي تعتبر الدولة مركز اهتمامه وتعتبر مسألة الاغتراب محوره الهام. ان الاكتشاف الهام لهيجل هو حاجة الفرد الى الاعتراف به. وهي حاجة تظهر لدى كل فرد. اي تظهر في: الكرامة الانسانية التي تتوق الى الكونية.

يكشف فايل انطلاقاً من ذلك ان المشكل الاساسي للفلسفة السّياسية: هو مشكل العنف الاجتماعي: مشكل أول بين الأفراد ومشكل ثان بين الدّول، بما قد يسوّغ لديه نوعاً من «المشروعية» للعنف. فكيف يمكن أن يكون الأمر على هذا النحو.

I. الافق الاخلاقي لمسألة العنف :

1. منزلة مسألة العنف في الفلسفة السّياسية الحديثة:

يمكن معاينة مركز التصرّو الهيجلي للدولة ضمن مشكل الاغتراب ومشكل اللاعدالة أو الحيف الاجتماعي. وهما مشكلان يطرحان في لحظة: المجتمع المدني أي ضمن نقد هيجل للاقتصاد السّياسي حيث يظهر المجتمع بوصفه هذه المملكة الحيوانية غير القادرة على الاحتكام إلى العقل وحدها. هنا حيث تبرز الحاجات وحيث يظهر «الاعتراف» ضمن ضرورة حيائيّة بحثة. إلا أنه اعتراف يجب أن يكون متبادلاً أي يجب أن يكون إنسانياً، أي يجب أن يتم في اطار الكرامة الإنسانية. وضمن تصوّر كوني للإنسان.

ويبدو ان مشكل العنف بدوره في هذا الدائرة : دائرة العلاقات ضمن المجتمع المدني : وهي علاقات استغلال : فالمجتمع الحديث يعنف الإنسان وهذا الاخير يرد بدوره بعنف على العنف الذي تعرّض له. انه مجتمع لم يقو على تجاوز العنف الذي ولده¹.

ورغم أنّ فايل يحرص على توضيح ذلك، فمن المعروف أنّ المجتمع المدني ليس مجال العقل في تصوّر هيجل، أنّه مجال يظهر فيه العنف بصورة «غير واعية»، كما هو أيضا «غير واع» ذاك العنف المناهض للعنف الاول.

يكتب فايل ان عالم البشر يظهر لهيجل باعتباره «وحدة الصراعات في مجموعها»². إنّها صراعات حقيقية وغير قابلة للحلّ أو الانحلال بين تعارضات لا تتراجع. ولا تفهم سوى في مجموعها فقط. حيث يمكن ان يكون لها وجهة أو معنى. وسوف نجد لدى هيجل ضمن قراءة فايل له سواء في : الفلسفة السّياسة او في الفلسفة الأخلاقية أو في هيجل والدولة. او في غيرها من المؤلّفات، نجد ممرا الى الكونية وهو أنّ هذه الصّراعات وهذا العنف المنتشر وهذا التناقض بين الأطراف هو سبيل تحقيق الكوني وتعيينه. يقول فايل : «يتحقّق الكوني (...) عبر فعله العنيف ضد العنف خصوصي»³. وإنّه في نهاية هذا الفعل العنيف فحسب، يكفّ الفرد عن النظر إلى الآخر (اعتباره) بوصفه آخرًا، ويكفّ العالم والطبيعة والمجتمع والدولة عن ان يمثلوا شيئًا آخر بالنسبة إليه»⁴.

يقدم لنا فايل قراءة مثيرة لهيجل إنّّه يقدم لنا فيلسوفا لا يعترف بالمنوعات أو المحرّمات (الطابوهات)، فيلسوفا لا يرى في العنف أي ضرر، إنه عنف الدفاع عن النفس، عنف مغلف بعباءة الشرعية.

وفي هذا السّياق يجري هيجل ضمن قراءة فايل له مقارنة بين : الحق في الملكية، والحق في الدفاع عن النفس. أو الحق في الحياة. حيث يعتبر الحق في الحياة حقا مطلقا أما الحق في الملكية فهو حق يفضي الاخلال به أو الاعتداء عليه إلى «حكم (في المحكمة) سلبي بسيط (jugement négatif simple) إذ لمّا كان الحق في الحياة

1- E. Weil , Hegel et l'Etat. éd. vrin. Paris 1981 p.99-100.

2- E. Weil , la logique de la philosophie, 2 éd. Varin. Paris 1996. p. 332.

3- E. Weil , la logique de la philosophie. op. cit. p.329.

4- Ibid . p.329.

أصل كل الحقوق لأن الإخلال به ينتهي إلى إعدام كل باقي الحقوق. فإن المساس بالحقوق في الحياة يؤدي إلى حكم (في المحكمة) سلبى مطلق.

تفضي هذه المقارنة على ما يبدو إلى التمييز بين خطيئة لا متناهية (un tort infini) وخطيئة بسيطة (un tort simple)، وتساعد على تمكين هيجل من (إقرار مشروعية) الاعتداء على أملاك الآخرين الخاصة في حالة وجود خطر، أي من أجل الحرية أو من أجل ضمان حق البقاء.

إن ما يمكن رفعه من استنتاج في هذا السياق أيضا هو أن هيجل - وعلى خلاف كانط وفيلخته - يعتبر أن الحاجة، أو الفاقة المتولدة عن البطالة و عن كل أشكال التعاسة ضمن المجتمع المدني، تمثل مبررا للاعتداء على الملكية. كل ذلك من أجل حفظ الحياة أو قل من أجل حق البقاء. ولعلنا لا نجانب الصواب هنا عندما نعتبر كم أن الفلسفة الألمانية الكلاسيكية كانت مرتهنة بالثورة الفرنسية وبأحداثها الجسام.

لذا يظهر هيجل ضمن قراءة فايل، مفكرا يحفظ للعنف مكانة ايجابية. حتى وإن اعتبر فايل عقب ذلك بأنها مكانة الأداة. العنف أداة، هو أداة الشعوب وأداة التاريخ: أداة من أجل التقدم ومن أجل الحرية. قد تكون هذه العبارات قريبة من القاموس الماركسي لكن لنكن متأكدين أنها تصورات هيجلية وتصورات تحتملها نصوص هيجل. إن العنف المشار إليه هو عنف ضد البنى الفقيرة، ضد القوى البالية تقوم به القوى الجديدة وتحكمه علل الكونية وقوانينها.

فإذا كان العنف يمثل ردة فعل على الاعتداء على إنسانية الإنسان فإنه يظهر بوصفه عنفا مشروعاً لأنه ضروري في ذاته وضروري بالنسبة إلينا نحن و من أجل أن تتم قراءة تاريخ البشر باعتباره تاريخ تحررهم.

وفي كلمة واحدة يقول فايل : يظهر العنف في هذه الحالة عنفا عقلانيا.⁵

2. العنف والمشروعية :

سوف نجد نفس التمشي لدى فايل بالمقارنة مع ما كنا بصدده عند هيجل، وهو أن الجدلية بين : الخطاب والعنف، هي الخط الهادي لمصير المجتمعات الانسانية بل

5- Ibid . p.329 – 331.

ولمصير العقل نفسه. إنها جدلية موضوعية حيث يكون العنف محركاً لحركة سوف تعي نفسها بالتدريج، وحيث يكون الهدف أن نذهب أبعد من العنف نفسه.

نقرأ في مؤلف الفلسفة السياسية : «إنّ العنف كان ولا يزال العلة المحركة للتاريخ، وخاصة ان الوعي السياسي يبحث عن التقدم خطوات نحو إزالة العنف، إنّ الوعي لا يخرج من الوعي، بل يخرج من نقيضه، وكذا إرادة السلم تولد من الحرب ومن الصراع»⁶.

فالعنف في تصور فايل هو الذي يجعل التعارض ممكناً بين مجموعات تعيش بصفة مشتركة وتحمل أفكاراً مختلفة، في عوالم مختلفة، ويجعل التعارض واقعاً بين الافراد والمجموعات التي تحمل مصالح مختلفة وتعبّر عن قوى تختلف واقعياً.

ويبدو من الضروري التمييز هنا بين العنف المؤقت، العنف الأداة، والعنف الفضيع، الفاجعة والفضيحة الذي يترجم عن اختيار ما قبل عقلائي، والهادف الى تهديم العقل نفسه. انه العنف الجذري الذي يرتبط في نظر سقراط وكذا كانط بالآنا الامبيرقي.

ينتج عن ذلك ان العنف في نظر فايل، اي عنف البشر فيما بينهم، هو دائماً سلبية محددة لعالم لا يزال يخضع لقانون العنف، انه اداة لها ضرورة تقنية، يستعمله التاريخ - الطبيعة في نظر كانط والعقل حسب هيجل - من أجل خلق حالة من اللاعنف.

لأجل ذلك، يجب أن نذهب أبعد من ذلك، لنميّز بين عنف يسمح لحركة التاريخ بأن تتقدّم وعنّف يبطئ حركته. ويمثل التمييز الحاسم في أنّ العنف المبطئ هو عنّف الأفراد، أو العنف الفردي، العنف المباشر. أو عنف الفرد المباشر. يوجد مسار يمكن من تخطّي أفق الفردية المباشرة. أنّه مسار الكونية، حيث يمكن للفرد ان يرتفع الى مكانة انسانية. مصير انسان (Devenir homme)، انه مسار يتمّ بالتدرج، شيئاً فشيئاً، يلغي ما هو طبيعي فيه ليتجه صوب ما هو : قيمة، أو كرامة، أو حرية. فكلّما كان الانسان مستعداً للذهاب أبعد من العنف، كلّما تمكّن من تجاوز ماهيته الفردية -المباشرة- في حين يظل الصراع العلاقة الممكنة الوحيدة والواقعية بين البشر الذين لا يريدون سوى البقاء أفراداً.⁷

6- E. Weil. philosophie politique, éd. Vrin, paris 1966. P.232 - 233.

7- E. Weil , la logique de la philosophie. op. cit. p134 et p 364.

على هذا الأساس يمكن أن نستنتج - أولاً : العنف غير مشرّوع عندما يتم تبريره إستناداً إلى أسباب غير عامة. أو غير قابلة لأن تكون عامة. - ثانياً. كل شكل من أشكال العنف له مقوّمات كونية، مثل الدفاع عن حقوق الانسان، هو عنف مبرّر. إنه تبرير يجد معناه في التاريخ الكوني للإنسانية⁸. ثالثاً إنه من مظاهر الفشل النظري ألاّ نقدر على التمييز بين العنف العقلاني والعنف العيني والفردى الخشن. وما التصور الافتراضي لمفاهيم دلالة التاريخ ووجهته سوى مفاهيم تمكن فايل من تصوّر هيجل عبر مسافة عن هيجل الذي يقدمه لنا كوجاف (Kojeve). إن التسليم بمعقولية ما في التاريخ تقرب فايل من كانط أي من فكرة : مصالح العقل - (Les intérêts de la raison).

3. العنف والتاريخ :

إن العنف الذي يردّ على الاعتداء على إنسانية الانسان هو عنف مشرّع. أو هو عنف ذو معنى. هكذا يرى اريك فايل. لكن السؤال الذي يطرح : كيف يمكن تبني هذه الأطروحة بالنظر الى ما يوجد في مجتمعاتنا وما يعتري تجربتنا الجماعية والاجتماعية من تردد تجاه العنف ؟.

يلجأ فايل إلى الأخلاق ليجد فيها أساساً لنقد السياسة. غير أنّها ليست الأخلاق المجردة الكانطية وإنما هي أخلاق ملموسة (Concrète). من أجل تكوين قوس يجمع الأخلاق والسياسة. فتكون السياسة متصورة على أنها ميدان إختبار الأخلاق وممارستها. سوف تكون الأخلاق بمثابة الأساس والهدف معاً.

يتمّ ذلك بموجب تعريف للإنسان يقدمه فايل: الانسان اليوم هو انسان يكتشف انه «غداً مشكلاً بالنسبة الى نفسه، فانطلاقاً من فرديته، وتاريخيته، تظل حياته حياة حاجات، غير أنّ الحاجة الأساسية هنا هي الحاجة الى معنى ما (Un besoin d'un sens) إنها الحاجة الى وجود معنى، هي الكفيل بالتطرق الى مشكل العنف. إنّنا نحتاج الى اعطاء حياتنا معنى «ان مقولة المعنى هي ما يتحكم في الفلسفة وما يوجهها»⁹ هكذا يعلن فايل. تلك هي السبيل نحو تخطي العنف المستشري في المجتمعات، وهو عنف فاقد للمعنى اذ هو غاية في ذاته.

8- E. Weil . Hegel et l'Etat. Op.cit.p. 107.

9- E. la logique de la philosophie. op. cit. p : 425.

إن فكرة جعل البشر ينتمون الى تاريخ مشترك وموحد ومنسجم مع انسانياتهم هو ما قد يسمح بتحويلهم من مجرد افراد تحكمهم (الخشونة والعنف) الى مواطنين كونيين او على الاقل الى أناس يحققون فكرة الحقوق الطبيعية للإنسانية المعاصرة ويتخطون الحالة الزاهنة للعبودية؛ وفعلا فان فايل في: الفلسفة السياسية يلاحظ أن الشكل الحالي من العبودية (la servitude) ليس له معنى ولا يعطي معنى لوجود الانسان. «إنهم اناس لا يقدرّون على إعطاء معنى لوجودهم». «لم يختاروا منزلتهم»، «تم اقصاؤهم بفعل العنف الاجتماعي أو السياسي المترتب عن التمييزات المادية الممارسة ضدهم». لذلك كانت هناك مقارنة مع هيجل في هذا الشأن بين : الجائع (L'affamé) والعبد. وعندما يستعمل فايل مفهوم العبودية فللدلالة على وضعية «من يكون» في منزلة لا تسمح له بإعطاء معنى لوجوده». إن الغياب الكلي للمعنى يترجم عن منزلة العبد الحديث. ورغم ما يخلفه المجتمع الحديث ونمط التوزيع فيه من حيف بموجب تغليب النجاعة الاقتصادية والتجارية، فإنه لا يمكن للفرد أن يقيم العدالة لوحده ومن تلقاء نفسه، وكل القسم الأول من الفلسفة السياسية يوضح ذلك.

إن الافق الذي يقودنا فايل نحوه، في هذا السياق، هو أفق التاريخ الكوني المفتوح. فهو يفرض فكرة اكتمال التاريخ¹⁰. الموروثة عن الهيكلية المكتفية بالدلالة المباشرة لنصوص هيجل. وهو أفق يكون فيه للقيم الاخلاقية بوصفها قيما كونية موقعا لنقد السياسة ولتمكين الجماعات الانسانية من النظر الى الكرامة الانسانية في سياقها الكوني على أنها المحدد لتصورنا للعنف أيّا كان.

«ان العنف المضاد والمكرّس لإنسانية الانسان هو عنف نبيل وعادل».¹¹ ولن تظهر الحكمة إلا متى تخطى الافراد افق فرديتهم - حيث يموت الفرد-، وإلا متى دخل الافراد في «مجتمع انساني واحد»¹².

10- إن فكرة اكتمال التاريخ لم تكن مقبولة لدى شراء هيجل وقارئيه اليساريين منهم والليبراليين. فهي فكرة تنم عن مسعى تيولوجي / تيولوجي يهدف إلى تبرير الوضع القائم أو إلى استعادة رؤية شمولية للتاريخ. وها أن المفكر فوكوياما (الأمريكي من أصل ياباني) يسعى من ورائها إلى تسليح العولمة برؤية فلسفية تقضي بانفراد الامبراطورية الأمريكية بقيادة العالم بعد انتصار قيم العالم الحرّ على إثر انهيار جدار برلين.

11- E. Weil, philosophie politique, op.cit p:233

12- E. la logique de la philosophie. op. cit. p:410.

II. الدولة الكونية. مسار عقلنة :

يتعرض فايل الى مفهوم الدولة الكونية في القسم الرابع من : الفلسفة السياسية. ويظهر هذا المفهوم بعد مسيرة بحث مطوّلة، اي بعد تحليل الاخلاق ويقع تحت عنوان : «الدول والمجتمع والفرد» كما يلوح بمثابة : المقولة الأكثر تجسّدا بالمقارنة مع سائر المقولات الاخرى. (يتم استعمال لفظ مقولة: وفق تقليد الكاتب نفسه : مقولة الفعل ، المقولة السياسية... بالرغم من هيجليته العميقة وبمعرفته بالأفق التي ينحدر منه هذا اللفظ). ويتعرض هذا النص الى العلاقات بين الدول ويتناول اشكال العنف الموجودة. فكيف تتكوّن الدولة الكونية؟

1) الكونية السياسية في مجرى التاريخ:

المسلّمة التي يمكن الانطلاق منها، أنّه لا وجود لمجتمع دولي أو لجماعة منظمة فوق الدول / الأمم، فما بين الدول لا توجد إلا الفوضى. ولئن تمكن البشر من الالتقاء وتكوين حياة جماعية داخل نفس الدولة فإنهم لم يتمكنوا من مجاوزة حالة الاحتكام إلى القوة وإلى العنف عندما يتعلق الامر بحل خلافاتهم الدولية. هذا ما يؤكد عليه فايل. إذ يكتب : «توجد دولة المواطنين»، أي الدولة القائمة على الحقوق الطبيعية للأفراد غير أنه لا وجود لهيئة قانونية حقيقية تحتكم إليها الدول. ذاك هو سبب الفوضى في العلاقات بين الأمم. وفعلا إن فايل يكتب أنه منذ نهاية المسيحية الوسيطة التي مثلت رابطة بين الدولة، ونحن نرى نفس المشهد، العنف والعنف المضاد. وهو ما عبّر عنه كل من هوبز وماكيافال في ما يعرف بالمدرسة الواقعية. والذي أعاد صياغته كل من : كال شмит و هانس مورقن أوان و جوليان فراوند¹³.

غير أن فايل يرى أن العلاقات ما بين الدول ليست بهذا القدر من السوء، وليست بالضرورة على حافة الهاوية. فقد تكون المدرسة الواقعية مصابة بدرجة من العماء بحيث لا ترى أي شيء إيجابي في دور العنف في التاريخ. إذ «لا يزال العنف، كما كان، العلة المحركة للتاريخ»¹⁴.

13- Karl Schmitt. Der Begriff des politischen. 1927.

-Hans Morgenthau. Politics among Nations. 1948.

- Julien Freund. l'essence du politique. 1965.

14- E. Weil. philosophie politique. op.cit p : 232 – 233

إذ رغم السمة البارزة للطابع الأناني للدولة الحرة والسيدة (ذات السيادة) اليوم، فإنها سيادة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الصعود المتزايد للقوى الداعية إلى الكونية، وهي قوى ذات نفوذ حقوقي وأخلاقي كما أنها تستند إلى قوانين السوق وإلى الطابع الحر للاقتصاد المعاصر. وإن يتناول فايل هذه الكونية الأخلاقية بالتحليل في الجزء الأول من مؤلفه : الفلسفة السياسية، فإنه ينتهي إلى أن الفرد الأخلاقي يبحث عن الرضى (الإشباع النفسى والعقلاني) في نطاق الكرامة لحياة فردية واعية، يتجه نحوها كل إنسان قادر على الحياة العقلانية.

يحلل أريك فايل الكونية الأخلاقية في الجزء الأول من الفلسفة السياسية. يتبلور المشهد الأول للكونية، على مستوى ما يسمى إليه كل فرد، وهو تحقيق فرديته باعتباره شخصا عاقلا. إذ يسعى بمقتضى هذه الصفة العقلانية إلى : أنه يسعى لتحقيق الوعي بالاستقلالية. وهو يسعى يقود في نظر فايل إلى نقد الأخلاق الواقعية وإلى ظهور ملامح : الحقوق الطبيعية. وفعلًا فإن الفلسفة الرواقية هي من أجلى هذه الفكرة لأول مرة عبر مفهوم : الكوسموبوليتيكية (La notion du cosmopolitisme) الذي تبلور في الحواضر الإغريقية التي تحولت إلى إمبراطورية على إثر فتوحات الإسكندر ذي القرنين¹⁵.

ولئن أضافت المسيحية في نظر فايل فكرة الإنسانية الواحدة نظرا لأن الفلسفة اليونانية الوثنية كانت تنظر إلى الإنسانية في نطاق نخبوي فتختزلها في « فئة » أو « طبقة » فإنه يجب انتظار ظهور « كونية » جديدة سوف تدعم فكرة الإنسانية الواحدة. أنها « كونية » اقتصادية، مدعومة باقتصاد السوق أو قل بالرأسمالية.

إن صفة الحداثة لا يتصف بها الإنسان إلا متى أدرك أن ماهية حياته تكمن في خوض صراع ضد الطبيعة. آنذاك ينفصل المجتمع عن الدولة وعن الدين (إذ تصحب هذا الأخير مسألة شخصية)، وإذا كان هذا شأن الأفراد ضمن المجتمع الواحد فإنه شأن الأمم (الدول) في علاقتها ببعضها البعض.

15- “ Zénon a écrit une république très admirée dont le principe et que les hommes ne doivent pas se séparer en cités et en peuples ayant chacun leur lois particulières. car tous les hommes sont des citoyens , puisqu’il y a pour eux une seule vie et un seul cosmos”Plutarque, de la fortune d’Alexandre, ch. IV.

وفعلا يساهم تقسيم العمل في نظر فايل وكذا التبادل في بلورة المواطنة داخل الدولة وفي ظهور ملامح المواطنة العابرة للدول. إلى حد يمكن الحديث معه عن مجتمع العمل وعن «المجموعة الدولية» أو قل عن مجموعة العاملين التي تغطي كامل المجموعة الدولية. ما يهمننا في هذا السياق أن ميدان التبادل والعمل سوف يساهم في تطوير القانون: الشخصي والمدني والتجاري. بل سوف يذهب القانون الحديث إلى اعتبار أن كل إنسان هو كائن حرّ وعقلاني. إن عقلنة المجتمع عبر العمل المنتج يمر من خلال ما أمكن للفلسفة أن تطوّره: وهو مفهوم دولة القانون. هذا المفهوم الذي بدا في التبلور منذ هوبز وصولاً إلى كانط. أي عند فلاسفة نضطلع عليهم عادة بفلاسفة التعاقد. إن عقلنة المجتمع اقتضت أولاً التفكير في التاريخ بوصفه تحقيقاً تدريجياً للقانون المدني ولل قانون الدولي. إنه ما سعى إليه كانط في فلسفته السياسية من خلال كتاباته المتنوعة¹⁶.

إن السؤال اللافت هنا هو: هل يمكن اختزال الدولة في هذه الإدارة العقلانية للمجتمع؟ إذ واقع الأمر لا يبدو أنه يجري على هذا النحو. إن ما تشهد به حالات الحرب بين الدول، كما إن واقع العلاقة بين الدول ضمن قراءة فايل هنا هو واقع عنيف، إذ إن الدولة لا تكتفي بدورها السياسي «جماعة مدنية». هنا لا بدّ أن نستعيد تعريف هيجل للدولة في علاقتها بالأفراد وفي علاقة الدول ببعضها البعض. إذ هو تعريف لا يتغافل لا عن بعدها العنيف ولا بعدها التاريخي. ويبدو أن تعريف هيجل للدولة تظهر قيمته الآن: «إن الدولة هي إرادة واعية لجماعة تاريخية». لذا فهي «ترى في الحرب وسيلة أساسية قصد المحافظة على روح الشعب». إذ «تمكّن الحرب الشعوب من البقاء في صحّة إيتيقية ضمن علاقة لا مبالاة بالاعتبارات الروتينية» ويقدم لنا هيجل مماثلة طريفة مفادها أنه «كما إن الرياح تحمي البحيرات من أن تكون فاسدة (راكدة) بموجب الهدوء الدائم، فإن الشعوب تفسد (تركد) عبر سلم مطولة أو حتى أزلية»¹⁷. فكيف تتكوّن الدولة الكونية؟

نحن لا نعتقد أن هيجل يبلور فلسفة البطولات العسكرية. إذ يحتفظ للحرب بهدف آخر. إن الحرب تمكن من «كوننة» (Universalisation) المبادئ الجديدة.

نحن إزاء تمفصل طريف بين خطاب السّلم وخطاب الحرب أو العنف. فقدر ما

16- E. Kant. Idée d'une histoire d'un point de vue cosmologique... E. Kant. pour la paix perpétuelle...

17- ف. هيجل، فينومينولوجيا الرّوح، الجزء 6، القسم أ- و. فلسفة الحق، الفقرة 324.

يدافع الأفراد عن حياة الرفاهية داخل الجماعة السياسية أو الدولة، بقدر ما يكونوا مستعدين للموت أو للقتل من أجل الدفاع عن تلك الجماعة حالما تكون مهددة من «جماعة سياسية» أخرى أو من قبل أفراد آخرين. وحده الحساب : حساب القوى، حساب الربح والخسارة يمكن أن يعيق وقوع الحرب.

(2) شروط تكون الكونية السياسية:

ماذا عساها تكون هذه الكونية السياسية؟ وما هي الشروط الحاسمة في تكونها ومن يضمن حيادها؟ وهل أن تاريخ رأس المال يسمح لنا بالاطمئنان إلى مسعى هذه الكونية؟ يعتبر أريك فايل أن التنظيم الاقتصادي للمجتمعات هو الذي سوف يفضي إلى ظهور جماعة ليبرالية. إذ أن الدور الأول للدولة الكونية (المفترضة) لن يكون غير دعم هذه الوجهة التنظيمية للمجتمعات، لكن بطريقة مختلفة عما تقوم به الدولة الأمّة - أو الدولة الوطنية وباختلاف عن أهدافها. كما سوف يقضي هذا التنظيم الاقتصادي إلى مهمة اجتماعية تقوم بها الدولة الكونية وهي مجانسة المستوى المادي للأفراد باعتبارهم ينتمون إلى نفس ظروف العمل ويتبادلون الأدوار في الإنتاج. وغير خاف هنا مستوى التفاوت بين المجتمعات المصنعة والمجتمعات غير المصنعة ودرجة التوتر في العلاقات الاجتماعية. والتفاوت في مسار الانصهار الاجتماعي ومسارات التنظيم الإداري والقانوني ومسارات الترقّي الثقافي والروحي.

وبالتوازي مع الدور الاقتصادي والاجتماعي للدولة الكونية يمكن إضافة دور قانوني. إذ بالوسع وضع مدونة قوانين تدعم حرية الأفراد وتضمن الدفاع عن حقوقهم. ويؤكد أريك فايل أن الحرية الفردية والمساواة المدنية والمساواة في الفرص، والحق في المشاركة في الحوار وفي الجدل العام أو العمومي، ترتبط جميعها ببنية المجتمع الحديث. أن حقوق الإنسان هي في النهاية أخلاق الإنسان الحديث.

يمكن الحديث إذن وفق هذا التمشي عن دور أول للدولة الكونية هو أقرب إلى ما يمثل شروط إمكان هذه الدولة : إقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا. ويمكن بعد ذلك تحديد دور ثان أو خاصية ثانية لهذه الجماعة الكونية وهي كونها. جماعة شكلية وليبرالية. يبدو أن فايل يميّز هنا بين المعقولة والعقل مثلما يتم التمييز بين الحياة الفردية المستندة إلى العمل والمساواة في الفرص، وبين الحياة الأخلاقية الخاصة والفعالية. ويوضح فايل تصويره في نصّ هام هو مقال حول الخصوصية والكوني

في المجال السياسي¹⁸. حيث يعتبر أن كونية العصر الحديث العقلانية و التقنية قد حرّرت الإنسان، لكن ممّ؟ هل حرّرتة نحو الخصوصية ونحو الخصوصية التي وهبها لنفسه ضمن الآخرين الطامحين إلى النزوع منزعه هو والحصول على الامتياز الذي حازه و اعتقد أنه حازه وحده؟ إذ يوجد نزاع أصيل يشق عملية التحرّر. مصدر النزاع أن كل الآخرين يريدون نفس ما أرادته كل فرد لنفسه. ويسعون إلى إيجاد معنى لحياتهم في سياق حياة الأفراد الآخرين. إنه التحرر الذي يقود إلى التنافس وينتهي إلى الصراع. لكن وفي نفس السياق إن شرط الانتماء إلى هذه الحياة المدنية هو عدم المساس بالحرية، إنّ مطلب الحرية هو بمثابة شرط الانتماء إلى الحداثة وإلى الكونية.

إن الخاصية المميزة لهذه الدولة الكونية هي كونها دولة مختزلة . فهي لا تسعى إلى منافسة باقي الدّول، وهي تستند إلى شرعية أخلاقية وليس إلى قانون القوة أو الاكراه. وذكر فايل بأصل الدولة / المدنية (Polis) حيث كانت تحكم جماعة مستندة إلى مبادئ أخلاقية أكثر من إستنادها إلى إلزام قانوني.

ويبدو أن فايل يلحّ على القوة الأخلاقية والقانونية لهذه الدولة، فهي من سيقوم بتحرير الفرد . لتحقيق بمعنى من المعاني مفهوم نهاية التاريخ:» ينحصر مفهوم نهاية التاريخ في انتهاء كل أشكال العنف بين البشر في انتهاء مفهوم السياسة الخارجية بين الدّول و بين الجماعات التاريخية¹⁹.

(3) الكونية السّياسية : كونية المعنى :

18- L'université technique, rationnelle du monde moderne a libéré l'homme – à quoi ? à la particularité, à la particularisation qu'il se donne lui même, en commun avec ceux qu'il comprend et qui le comprennent, qui tendent où il tend , aiment ce qu'il aime, trouvent le sens de leur vie et le sacré là ou il le voit, à la seule condition essentielle, à la vérité , que lui et ceux qui sont avec lui respectent tout autre qui les respecte ou, pour le dire plus simplement, plus platement, que personne n'entreprenne de détruire par la violence le fondement de cette liberté, l'organisation rationnelle de l'humanité, cet universel extérieur qui permet à toutes les particularités de vivre et de s'épanouir “ (un dernier essais et conférences, ch. XIII, Beauchesne, 1982). “
19- “ la fin de l'histoire veut dire simplement la fin de toute politique étrangère “ (Raison morale et politique, “Article “).

يمكن البحث عن عناصر هذه الكونية السياسية ضمن كتاب : منطق الفلسفة، حيث يعرض فايل أهم الأفكار السياسية وحيث نجد الأساس العميق لهذه الأفكار. إن العقل هو أساس الفكر السياسي، وهو عقل يمكن البشر من البحث عن إشباع نهائي لحاجاتهم، ويسمح «بالنقاش» بين الأفراد. نقاش بين الأفراد داخل نفس الدولة ونقاش بين متساكني العالم أو بين مواطني العالم.

المعنى الأول لهذه الكونية هو كونها كونية الذكاء الانساني الذي يؤسس مجال لقاء الثقافات: يتم ذلك ضمن الدولة الليبرالية أي المحايدة حسب عبارة اريك فايل. والمعنى الثاني لهذه الكونية هي أنها تقتضي الفعل (L'agir) ولهذا السبب يرفض الفيلسوف النسبوية المشككة ويرفض التشاؤم الجمالي لدى المفكر عامة.

والمعنى الثالث : أن المعنى باعتباره «مقولة» فهو من يؤسس مدنية الفلاسفة وحوارهم. إن المعنى هو أساس الانسانية وأساس اللقاء بين البشر وتعارفهم. «إن مقولة المعنى تؤسس الفكرة الفلسفية، واللا دغمائية لإنسانية واحدة.»

المعنى الرابع ان الفعل يظل عملا غير مكتمل في هذا العالم لذلك يرفض فايل بقوة إعتبار دولة بعينها قادرة على تدريب الدول الأخرى على معاني الانسانية والحقوق والكونية.

إن الدولة الكونية هي عقلانية شكلية تسمح للجماعات التاريخية بالاحتفاظ بخصوصيتها في معناها الأصيل على شرط أن تحترم الحرية العامة.

غير أنه يمكن التساؤل أين نحن من هذه الدولة الكونية ؟ إن ما تحيلنا عليه فلسفة فايل السياسية في مجملها هو أن هذه الدولة ليست حلما، أو طوباوية، وإنما هي إمكانية من إمكانيات الواقع الحالي: بأبعاد العالمية (اقتصاد السوق) والأخلاقية (حقوق الانسان والشعوب).

إن عالما الحالي يحتوي على إمكانية عقلانية يتعين على الفيلسوف أن يظهرها وأن يعرف بها وأن يجعل الوعي يظفر بها. حتى أنه من الممكن تحويل ذلك الممكن إلى حالة فعل بما يعطي للتاريخ معنى «إن الدولة الكونية هي المهمة السياسية لزماننا الحالي».²⁰

III. تحولات السيادة :

«على البورجوازية أن تتخلى عن تاجها إن أرادت أن تحافظ على عرشها» هكذا قيل ذات يوم. وذاك ما يوضح لنا النقطات التي يعرفها مجال السيادة وميدان اشتغالها. فإذا كان البعض لازال يحلم بسيادة كاملة لا نقصان فيها، فإنه من المفيد له أن يراقب تجارب الشعوب الأوروبية والتي أمكن لها بفضل الانزياحات النظرية والعملية التي شهدتها السيادة أن ترقى إلى نوع جديد من المشروعية ومن الحكم قائمان على المشاركة الشعبية وعلى الرقابة القانونية. لقد عرفت السيادة مفهوما وممارسة تحولات عميقة طالت بناها وهيكلها. كما عرفت ممارسة السيادة انحسارا كبيرا بعد أن تم الكشف عن حضورها الخفي في كل أشكال الرقابة : في التعليم في النظام الاجتماعي، في توزيع السكان وفي تصريف شأنهم اليومي العمومي. لقد تم ذلك بفضل «حفريات السلطة» و«تحاليل العلوم الإنسانية»، وبفضل ما تم كشفه من آليات رقابية: السوق، رأس المال، الإشهار، الدعاية السياسية... حتى أن السيادة لم تعد توجد على مستوى هرم السلطة بل يجب البحث عنها غالبا في أخاديد مجهرية وفي تلعثمات تبدو بلهاء.

فالسيادة لها تاريخ، هو تاريخ تخفيها وتاريخ تسترّها خلف واجهات متعددة: كاريزمية ودينية وعقلانية... غير أن ما هو راسخ في مجال السيادة هو ممارسة الحكم أي ممارسة الإكراه والإرغام وإجبار الناس على الولاء وإن بطرق ملتوية. بالرغم من أن بعض المواقف تعتبر أن جوهر العملية السياسية هو الإكراه أما ما يعرض من شعارات : الصالح العام، التوزيع العادل للثورة، فهي من أجل مزيد تكريس عملية الإرغام وجعلها مقبولة بوجه من الوجوه.

إن التاريخ إذن هو مغامرة الأفراد والشعوب من أجل الحرية، إنه مجال دراماتيكي حيث يمكن للبشر أن يصارعوا من أجل الأفضل ومن أجل المشين. وإن الدولة الكونية هي الهدف السياسي الذي على الأفراد المتنورين تحقيقه إن أرادوا للتاريخ أن يتقدم. إنها ملامح هيجيلية ربما علينا أن نختبر التفكير فيها.

2. السيادة الحديثة: بين العالي والتمثيلية:

أستعير هذا العنوان : «تحولات السيادة» من كتاب «إمبراطورية»²¹ : هارد ونيقري أو كما ترجمه البعض بـ : «إمبراطورية العولمة الجديدة». إنه عنوان الجزء

21- Michael HARDT et Antonio NEGRI , Ampire, éd. Exiles .Paris 2000.

الثاني منه حيث يتمّ عرض :

– المسيرة الحداثية الضافرة التي تعيشها أوروبا اليوم وهي مسيرة تبدو للكاتبين ذات سرعتين : سرعة تعمل وفقها الدول الوطنية في علاقتها بمواطنيها وسرعة موجهة إلى العالم الخارجي وذات نزعة كولونيالية.

– الدلالة الجديدة لمفهوم السيادة ومشكل التدخل في شؤون الدول الوطنية تحت طائلة دعاوي : حماية حقوق الإنسان، الحريات... أو نشر الديمقراطية، أو تحت تأثير صفات صندوق النقد الدولي والبنك العالمي. غير أن اللافت في الأمر أن مفهوم السيادة التي سبق للفلسفة والمجالات الحقوقية والسياسية أن عرفته بدأ يعتريه بعض التحوّل حتى أننا أصبحنا نحتاج إلى توصيفات خبراء أو أخصائيين اقتصاديين أو حقوقيين ليدلوا بتصوراتهم في مجال تعريف السيادة في علاقتها بالمواطنة.

لكن بالتوازي مع العمل الجماعي الذي أنجزه نيقري وهارد وهو الذي فكّ العلاقة العضوية بين رأس المال والمجال السياسي «الكوني»، أي الذي أفضى إلى ما يعرف اليوم بالنظام. العالمي ذي البدائل لكل التجربة الحداثية والتنويرية التي قادتها الإنسانية الحديثة وذي المحاميل « الحيوية السياسية التي تهدف فيما تهدف إلى إنتاج إنسانية... / أدواتية شبيهة بعالم « الماتريكس » أي بعالم الآلات التي تحكم العالم. نجد إلى جانب ذلك كتابا لعله لم يكن من المصادف أن يكتب أيضا بأسلوب جماعي ولعل القرابة الفكرية بينهما غير خافية، هو كتاب ميل بلاتوه أو قل : الرأسمالية والفصام وهو عنوانه الفرعي والذي ألفه دولوز وقاتاريه²².

لكن لنعدّ أولاً إلى مفهوم السيادة وتحولاتها مع هارد ونيقري.

1) السيادة الحديثة: التعالي أم التمثيلية؟

يبدو أن مفهوم السيادة كما عرف في الفلسفة السياسية الحديثة يرتبط بمفهومين آخرين وهما : التعالي والتمثيلية. وقد عملت أطروحة هوبز حول مفهوم الطبيعة البشرية دور حاسما في ذلك. إذ إنطلاقا من فكرة الصراع المعمّم يتم إنتاج جهاز

22- Gilles Deleuze et Félix GUATTARI, Mille Plateaux, (capitalisme et schizophrénie 2), éd. Minuit, Paris 1980.

سياسي متعال. وبفعل العقد المبرم سلفا قبل ظهور السيادة (نظريًا) والمكرس للسيادة (واقعيًا)، يضمن للأفراد البقاء والنجاة من مخاطر العنف المميت مقابل التسليم بفعل السيادة المطلق. إنه تعالي السيادة ومظهرها الأساسي والقوي.

غير أن الفلسفة السياسية لم تنفك ترمم مفاهيم هوبز وتعديلها لصالح مفهوم آخر وهو مفهوم: التمثيلية، أو التمثيل السياسي (La représentation politique)، فكانت أعمال روسو وكانط وهيجل ... حيث يتم تبويب الإرادات ومزجها حتى تتألف في إرادة رجل واحد، أو في إرادة هيئة أو مجلس. عندئذ سوف يلتقي التعالي مع التمثيل رغم الاعتراض الذي سوف ترفعه الفلسفات التنويرية وخاصة اعتراضات النزعات الإنسانية سواء كانت علوم انسانية أو توجهات نسابية أو أركيولوجية.

إن هذه السيادة المنحدرة من فلسفة هوبز السياسية هي سيادة: تعاقدية بما يجعل منها سيادة شرعية، وقد حافظ مفهوم السيادة الحديث على هذا الترابط. بين وجهي العقد: الإخضاع والاجتماع. حتى انه يمكن القول ان مفهوم السيادة هذا يعطي الحل السياسي الأول للزامات السياسية الحديثة وللزامات السلطوية عامة.

إن نظرية هوبز وضمن قراءة «كتاب إمبراطورية» لها²³ وما يليها ظلت نظرية أفق عام، لأنها تضمن الانطباق على أشكال متنوعة من الحكم أو السيادة: الملكية المطلقة أو الدستورية وحتى الأنظمة التي يمكن أن توصف بأنها ديمقراطية. «وليس مصادفة إذن، أن نجد النزعة الجمهورية الديمقراطية لدى روسو ما لبثت أن تكشفت باعتبارها شبيهة بالنموذج الهوبزي. فعقد روسو الاجتماعي يضمن تطوير الاتفاق بين الإرادات الفردية وتصعيدها (الصعود بها) نحو إرادة عامة. وتقدم الأخيرة (يفضي الى) اغتراب الإرادة المنفردة في سيادة الدولة»²⁴. ويضيف هارد ونيفري عند معرض نقدهما لمفهوم السيادة لدى روسو قائلين: «ليس الاستبداد الجمهوري لدى روسو باعتباره نموذجًا للسيادة، مختلفًا في الحقيقة عن الاستبداد الملكي القائم على مفهوم «الله في الأرض» لدى هوبز أو «التنين»²⁵.

23- هار ونيفري، إمبراطورية، تعريب فاضل بكر، مكتبة العبيكان ص. 139.

لقد تم استخدام مفهوم التعالي مكان مفهوم التسامي، انظر الترجمة المعهودة لمصطلح transcendant et transcendence، في حين يحيل التسامي إلى السجل النفسي - التحليل النفسي - ليتعلق بالكبت والتصعيد.

24- نفس المصدر، ص. 140.

25- نفس المصدر و الصفحة.

ويبدو في نهاية المطاف ان هوبز وروسو لا يفعلان في نظر كاتبينا سوى تكرار المفارقة التي كان جان بودان قد حدّدها نظريا في النصف الثاني من القرن السادس عشر بالقول : إنّ السّيادة ليست موجودة سوى في النظام الملكي، لأنّ واحدا فقط يمكن أن يكون سيّدا. فلو حكم اثنان او ثلاثة او اكثر لما أمكن أن توجد سيادة. إذ يتعذر على السيّد أن يخضع لحكم الآخرين. صحيح أنه يمكن الإعلان عن أشكال سياسية : ديمقراطية تعددية أو شعبية، غير أن السّيادة الحديثة لا تنطوي إلا على صيغة سياسية واحدة : سلطة متعالية واحدة.

يوجد عنصر آخر إلى جانب مفهومي : التعالي والتمثيلية يكوّن نظرية السّيادة الحديثة، او النظرية السياسية الحديثة وهو عنصر مضموني. انه السّوق وقوى السّوق . ولعل تحاليل آدم سميث خير من يوضّح ذلك: نجد في كتابات هذا المنظر السياسي و الاقتصادي تحديدات شروط بقاء السّيادة، وانتشارها على المستوى العالمي باعتبارها مثلا او نموذجا . ويمكن القول ان الحداثة الأوروبية - على خلاف النماذج السياسية الأخرى - الصينية مثلا-، لم يتسنّ لها فرض نفسها داخليا وخارجيا سوى بفضل مضمونها هذا. ان دعم راس المال للمشروع السياسي التحديثي يتم بموجب الالتقاء بين : الاغتناء الخاص والمصلحة العامة. وهو إن كان التقاء أضرار فإنه سوف يكفل للثروة بان تنمو وللأفراد بأن يجدوا في الدولة أفق تحقيق فرديتهم.

يبدو إذا أن الاقتصاد السياسي وجد في السّوق ما يشبه اليد الخفية المساعدة على ترسيخ الاستقلال الذاتي للسوق وترسيخ نظام الحرية. انه ما سوف يترجم عنه هيجل في مبادئ فلسفة الحق حيث «لا تلبث العلاقة المتصورة لدى هيجل. بين الخاص والعام ان تجمع في صياغة ملائمة وعملية. بين نظرية السّيادة عند هوبز وروسو من جهة ونظرية القيمة عند سميث من جهة أخرى. فالسّيادة الأوروبية الحديثة ليست إلا سيادة رأسمالية، انها صيغة قيادية أوامرية تتحكم بالعلاقة بين الفردية والشمول بوصفها وظيفة من وظائف تطوّر راس المال»²⁶ فهل تحوّلت السّيادة الى آلة سياسية؟

(2) السيادة: آلة سياسية :

يبدو أن التزاوج بين السّيادة ورأس المال هو الذي أفضى إلى تعالي السّيادة من جديد - كما كان الحال سابقا في علاقة السّيادة بالدين - وإلى تحوّلها إلى

26- نفس المصدر، ص.143.

آلة سياسية. يتم ذلك عبر عمليات تذويب للإرادات في الإرادة العامة، وعبر إذابة الخصوصيات في البوتقة الكلية، عبر البيروقراطية الحديثة. وفعلا فقد سلط هيجل الضوء على دور موظفي الدولة - رغم انه يرفع من شأن هذا الجهاز الى قدر شبه لاهوتي - إذ يرى هيجل ان : « تقوم البيروقراطية بتشغيل الجهاز الذي يجمع بين المشروعات والكفاءة التنظيمية ، بين العنوان وممارسة السلطة ، بين السياسة والبوليس، فلا تلبث نظرية التعالي للسيادة الحديثة أن تصل الى مرحلة النضج . أن تنتج «فردا» جديدا عن طريق إذابة المجتمع في بوتقة السلطة. وشيئا فشيئا مع تطور الإدارة يجري قلب العلاقة. بين المجتمع والسلطة. بين الجمهور والدولة ذات السيادة، رأس على عقب وصولا الى اضطلاع السلطة والدولة بمهمة إنتاج المجتمع».²⁷

نحن ازاء عملية انتقال أو قل تحول من شكل من التعالي (قروسطي) الى شكل ثاني (تعالي وظيفة التنظيم والترتيب). وهو من عبّر عنه ميشال فوكو وماكس فيبر إن نحن اكتفين بذكر الأكثر شهرة بالانتقال من الأمر المباشر الى الوظيفة. إذ ألح كل منهما وحسب طريقته الخاصة على : جوهرية التحولات وعلى التمزيق الذي جرى للمجتمع القروسطي المنظم هرمياً . « يشير فوكو الى عملية الانتقال هذه بوصفها حالة العبور من نموذج السيادة الى نموذج : قابلية الحكم La gouvernementabilité. حيث يعني السيادة : تعالي نقطة الأمر الوحيدة فوق الساحة الاجتماعية وبعبارة قابلية الحكم : اقتصاد الانضباط العام الذي يخترق المجتمع من أوله الى آخره.²⁸ ولئن كتب عن هذه التحولات التي أصابت السيادة فإن فوكو يذهب بعيدا في وصفها «زاعما ان عمليات الضبط والربط المعتمدة من قبل الادارة تغوص عميقا في المجتمع الى حد أنها تنجح في تشكيل نفسها بوصفها أجهزة تأخذ في اعتبارها البعد الحيوي (البيولوجي) الجماعي لعملية إعادة إنتاج السكان. ليس تحقق السيادة الحديثة سوى ميلاد السلطة الحيوية».²⁹

من جهة أخرى نجد لماكس فيبر إسهاما بارزا في تحديد خصوصية هذه التحولات وفي إبراز الطابع غير المكتمل للحدثا خلافا لما كان ينادي به هيجل أو الهيغلين الجدد (فوكوباما وفایل مثلا) فإذا كان من الممكن تقديم سجلات أزمة الحدثا من خلال الاطروحة المعروفة لماكس فيبر حول الأشكال الثلاثة للسلطة : (التقليدية،

27- نفس المصدر، ص. 144

28- ميشال فوكو، «la gouvernementabilité» ضمن أقوال وكتابات (Dits et écrits) باريس، قاليمار، 1994 ج.3. ص 637-633.

29- امبراطورية، مصدر مذكور، ص 145.

الكاريزمية، العقلنة الادارية). إن الأهم لدى فيبر هو : عملية إضفاء الشرعية على السيادة والاعتراف بثنائية النموذج - قابلية توسع السيادة لتتحكم في الواقع الاجتماعي. إن هذا يعني أن الحادثة السياسية ليست اليوم أقل صداماً مما كانت عليه ولادة الحادثة. وهذا ما يدمر الطابع ألانتصاري للحادثة ويبين عن طابعها المنقوص.

إن التحول الأبرز هو رحيل شكل السيادة القديم وظهور الإمبراطورية، أو العولمة الجديدة. صحيح أن ما يسمى بفلسفة ما بعد الحادثة قد نقدت التصورات الحديثة للسيادة ونادت بسقوط الثنائيات : الذات / الآخر. الحاكم / المحكوم وغيرها وكأننا كنا إزاء نوع من المانوية (الثنائيات)، السياسية إنَّ ما أكدت عليه من طابع الهجنة الذي عليه الثقافات والمجتمعات، إذ أن البنى السياسية والكولونيالية تختفي وراء تقسيمات هي في الأصل جنسية (ذكر، أنثى)، وفعلاً فإن أعمال : جون فرانسو ليوتار في نقده للرواية الحديثة وجون بودريار في نقد الصورة والثقافة، أو بالأحرى الصورة الثقافية الزائفة للحادثة، أبانت عن قرابة ما (بين السيادة متصورة ضمن الحادثة والأسس اللاهوتية والمسيحية لهذه السيادة)، تلتقي مع نقد جاك داريو للميتافيزيقا الغربية. ولتعلن أن «النظريات ما بعد الحادثة لها قاسم مشترك وهو الهجوم العنيف على التنوير»³⁰. رافعة شعاراً : التنوير هو المشكل وما بعد الحادثة هو الحل.

الأصولية ضد التنوير:

صحيح أن مصطلح الأصولية قد نشأ في بيئة غربية. فقد ظهر في مطلع القرن العشرين مع الجماعات المسيحية اليمينية في جنوب الولايات المتحدة الأمريكية. غير أن ما سهّل انتقاله إلى دائرة السّجال في الثقافة العربية هو أولاً: الشبه بين الجماعات الدينية في أمريكا وفي العالم الإسلامي من جهة التأكيد على ضرورة العودة إلى الأصول وإنكار الاجتهاد في المبادئ المؤسسة لكلتا الحالتين. وثانياً أن الاسلام الكلاسيكي قد شهد ظهور جماعات متشددة ومغالية في التمسك بالأصول. فضلاً عن وجود فروع في اللاهوت الاسلامي تدرس مسائل الأصول وتضع شروطاً حازمة في كيفية التقيد بهذه الأصول.

ورغم وجود التقاء بين الجماعات الدينية في نظرتها لفكرة الأصول وفي كيفية تعاملها مع مرجعياتها الفقهية والعقائدية فإن الأصولية الاسلامية قد اصطبغت

30- نفس المصدر ص 215.

أكثر بالطابع السياسي. حتى أن بعض الناشطين في حقل «الاسلام السياسي» يتحفظون على عبارة «الأصولية الإسلامية» معتبرين إياها تهمة سياسية أكثر مما هي تقييما محايدا.

وفعلا، عند العودة إلى الأصل المعجمي و إلى تاريخ الفكر السياسي، نجد أن الأصولية هي تيار ديني نشأ داخل المذهب البروتستانتي الأمريكي وخاصة في الولايات الجنوبية في مطلع القرن العشرين، ويمكن اعتبار المصطلح قد استخدم أول مرة في كتيب صدر سنة 1909 عنوانه «the Fundamentalism» وذلك في مقابل التوجهات الليبرالية والحداثية. لقد سعى أنصار التيار الأصولي إلى تفسير المسيحية انطلاقا من مجموعة من الأفكار الدغمائية أي الوثوقية.

يفهم التيار الأصولي العهدين القديم والجديد وفق قراءة حرفية لا محيد عنها، وهو يرفض بالتالي كل منزع اجتهادي أو تأويلي للنصوص الدينية. وهكذا يتم استقبال قصة - خلق آدم - مثلا ومجمل الأحداث اللاحقة لها وفق تصور ثبوتي ونهائي للمنظومة الدينية. نفس الأمر يجري مع الأصولية الإسلامية التي ترتبط بالعنف السياسي أو التي تتحاشاه، فهي أصولية منغلقة، إذ تلغي التاريخ والتاريخانية، تؤبد لحظة نزول الوحي - الفترة النبوية - وتلغي العقل والانسان بالنتيجة، تلغي إرادته وقدرته على الفعل في الواقع وفق منظور انساني. وتلتقي الأصولية المسيحية المشار إليها مع الأصولية الإسلامية في رفض العلم: فكرا وقيما وتنتفع به منتجات.

إن حالة الانبناء إلى الماضي و رفض قيم الحداثة منظورا إليها بوصفها مراكمة انسانية - لا غربية فحسب - لا يمكن تعميمها على كل المرجعيات الدينية وإنما تتصف بها الأصوليات المغالية فحسب، فنحن حين ننظر في منجزات العلم على ضوء قراءة المسيحية الكاثوليكية مثلا - التي تعتبر محافظة إلى حد ما - نجد أن هذه الأخيرة قد اعتذرت سنة 1982 للعالم الرياضي والفيزيائي قليلي وأصدرت نصا آخر مع البابا يوحنا بولس الثاني تبين فيه أن لا تناقض بين قصة الخلق ونظريات التطور في مجالات البيولوجيا والجيولوجيا وفيزياء الفضاء.

لقد جابه التنوير الأوروبي النزعة الأصولية، كما جابهتها حركة الإصلاح العربية. ولئن كانت المجابهة الأوروبية بين علم ضافر وتقنية ناشئة وفن (رسم وموسيقى ومعمار وأدب) في أشد لحظاته عنفوانا وفلسفة خطت خطوات حاسمة نحو طريقها الملكية من جهة ومؤسسة كنيسة بالية ومتراجعة في دورها وفي آدائها من جهة ثانية، فإن صراع التنوير العربي مع الأصولية يتم على أرض لم تحسم فيه وجهة

التاريخ بعد و في ساحة ملأى بالمدعين و المغامرين أكثر مما هي مستندة إلى قوى نافذة و متجذرة في تربتها. فكانت النتيجة أن توالى الخيبات: فشل التجربة الإصلاحية في لبنان (الشام بوجه خاص) وفي مصر وفي تونس ما قبل حقبة الاستعمار وفشل تجربة الدولة الوطنية في نقل المجتمع إلى حالة ديناميكية يتصلح فيها مع العلم ومع التقنية، ويعترف بدور الإنسان في التاريخ. إنه فشل أرهق كثيرا المجتمعات العربية و أضعف لدى أجيال متعاقبة القدرة على تجاوز الأزمات: أزمة الهوية، أزمة التعليم...

لذلك ظل التنوير العربي ممثلا في حركات الإصلاح الديني والسياسي يراوح مكانه ويعيش هزائم متلاحقة بالرغم من المكاسب الجزئية التي تحققت هنا أو هناك ورغم ذلك فإن التنوير هو أداة فعالة ضد الأصولية وضد كل أشكال الدغمائية الفكرية و السياسية.

إن السمة البارزة للأصولية هي العنف. فقد كان عنف الخوارج أحد وجوه الأصولية و قد كانت حركة محمد بن عبد الوهاب عنيفة بما يكفي حتى كأنها تحولت إلى ثورة ضد القبور و الأضرحة والمقامات واليوم تتسربل الأصولية بالفعل السياسي فتتمظهر عنفا مباشرا ضد كل من يخالفها الرأي ولقد أغرت الأصولية جيلا كاملا من الشباب العربي والاسلامي بشعارات مناهضة تارة للسوفيات وطورا لأمريكا وطورا آخر للنظم الاستبدادية في الساحة العربية.

تماما كما كانت السمة البارزة للأصولية المسيحية منخرطة في صراعات عرقية واجتماعية. أحرقت بفعلها الكنائس المخالفة لها. وأنشأت ما يعرف اليوم بالطوائف (Les sectes) السرية ذات الصيت المالي والسياسي.

مقابل كل ذلك يلوح التنوير اعترافا بدور العقل بوصفه نورا طبيعيا: العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس كما يقول ديكارت. حيث يضمن الله الحقيقة باعتباره أعطى الإنسان عقلا سليما قادرا على التمييز.

وفعلا فإن أعمال جيل كامل من المفكرين والعلماء والفلاسفة أنشأت ما يسمى اليوم بعصر التنوير. فقد كانت أعمال نيوتن وجون لوك وهيوم في انجلترا وأعمال مونتسكيو وفولتير وديرو وروسو ودالمبير في فرنسا وأعمال وولف ليسنغ وكانط في ألمانيا هي بمثابة الأفق النظري للأفكار والممارسات التنويرية.

إنها أعمال أكدت على أنه بوسع الإنسان بلوغ السعادة الفردية. فضمن انتمائه إلى فضاء كوسموبوليتيكي يكون الإنسان قادرا على تأكيد انتمائه إلى الحضارة الإنسانية بدل انتمائه إطار الثقافي الضيق. وقادرا على تفعيل دوره في التاريخ وفي الواقع بدل توهمه استعادة الماضي وتأييد لحظته. وقادرا على اعتبار العقل إماما كما قال المعري ذات يوم بدل تشبثه بالخرافة والوهم وقادرا على العيش وفق نظام الطبيعة وفق منظورها التطوري والتاريخاني. وقادرا على الإيمان بالدين الطبيعي دين العقل أو الدين المتوافق مع العقل بدل أشكال التدين التاريخية. إن الانتماء إلى الأنوار هو انتماء إلى العقل في تمظهراته العلمية والتقنية والفنية والفلسفية، أي في تمظهراته الإبداعية والإنسانية وهي التمظهرات الكفيلة وحدها بضمان سعادة الإنسان.

إن السؤال الذي يظل مطروحا هو التالي: هل يكفي أن تكون هناك أفكار جيدة ومفكرون بارزون يرفعون لواء التنوير، حتى يترتب عن ذلك ظهور ممارسات وسلوكات داعمة للحرية الفكرية الفردية والجماعية؟ يبدو أن السوق في معناها الواسع وبآلياتها المحايدة للمجتمع لا تنفك تحاصر الحرية ولا تنفك تعطل التنوير تارة عبر أساليب الدعاية السياسية والماركوتينغ السلعي وطورا عبر التوجيه الفكري في المدرسة أو في غيرها من مجالات التربية والتنشئة الاجتماعية. إلى حد يمكن القول معه إن الدساتير الأكثر دفاعا عن الحرية لا تقوى أمام ألاعب السياسة ومقتضيات الحكم خاصة إذا كان في ذلك استجابة لجماعات الضغط ولمصالح الشركات المتعددة الجنسيات. إن للسياسة مقتضياتها كما للسوق مقتضياتها أيضا. وهو ما يحيل نصوص القانون والدساتير بل والمدونات الفكرية المؤسسة لها إلى مجرد تورية. يقول توماس جفرسون: «مقتنع أنا بعدم وجود أي دستور سبق وأن درس بعمق وفصل بشكل جيد مثل دستورنا ليكون صالحا لامبراطورية واسعة الحكم».

يمثل الغاء العلاقة بين الدّاخل والخارج العلامة الاولى بظهور الامبراطورية ولتحقيق التحول من الامبريالية الى الامبراطورية: لم يعد ثمة أي خارج.

إن التحديد الدقيق للمكان وللعلاقة بين السيّادة والمكان الذي اقيمت عليه المفاهيم السّياسية الحديثة وكذا الدولة الحديثة (مع هوبز وروسو) هو ما تم مجاوزته. فالسيّادة لن تعود فضاء محدودا بحدود النظام المدني. «لقد رحلت الطبيعة إلى غير رجعة» هذا هو شعار مفكري ما بعد الحداثة، رحلت بموجب الالغاء

للعلاقة بين العالم المتمدّن والعالم الطبيعي، بين النظام المدني القائم على العقل وعلى الوعي ونظام الانفعالات اللاواعية المستندة الى الطبيعة « بدائية، متوحشة. وحتى وإن اعتبرنا هذه العلاقة مجازية بين دوافع وعواطف وغرائز وأعماق لاواعية (تمثل العالم البدائي) وفكر اي ذات متحكمة تمثل العالم المدني، فإن هذه الثنائية الغيت وتم معها إلغاء الحدود بين : الداخل والخارج . : حيث لا حدود للإمبراطورية وحيث : « لا وجود لإمبراطورية داخل إمبراطورية» أي أن الامبراطورية تستوعب ما عداها.

مع استيعاب المكان يتم إلغاء المكان ، إذ لن يكون المكان بعد توسع الحدود وشمولها لكل العالم سوى مكان افتراضي. قصد تجنب التمييز. بين الداخل الخارج، والتمييز بين الطبيعي والاصطناعي، لقد تمتّ عولمة المكان و«كوننته» وتصعيده ضمن فضاءات افتراضية. ومراقبته بواسطة آلات مراقبة في الان نفسه.

فحين يذهب فرانسيس فوكوياما إلى أن التاريخ عبر نحو نهايته، أي أن الصراعات الكبرى قد وصلت إلى نهايتها: بعد الآن لن نواجه سلطة السيادة مع سيادة أخرى.³¹ ولن تقابل خارجها، بل ستعمل على توسيع حدودها بصورة تدريجية حتى تصبح شاملة للكرة الارضية كلها بوصفها ممتلكتها الحقيقية على حد عبارة فوكوياما، في كتابه: نهاية التاريخ والإنسان الأخير.

فضلا عن أن مبدا السوق الرأسمالية دأبت على رفض التقسيم بين الدّاخل والخارج. (بدءا بحرب الأفويون، وانتهاء بالحرب على الإرهاب بما انتهت إليه من بلبلّة للعالم المعاصر³² .

«إن الخارج هو الذي منح الازمة تماسكها. واليوم يجد ايديولوجيو الولايات المتحدة صعوبة متزايدة في تسمية اي عدو منفرد وموحد. ثمة بدلا من ذلك على ما يبدو جيش من الاعداء الثانويين المراوغين في كل مكان. لقد تمخضت نهاية أزمة الحداثة على انبثاق حشد كبير ومتكاثر من الازمات الثانوية وغير المحددة أو عن أزمة كليّة».³³

31- نفس المصدر ص 281.

32- انظر مقالنا، بابل والإرهاب الذي ألقى على منبر الجمعيات الفلسفية الناطقة بالفرنسية (Babylone et le terrorisme) والمنشور ضمن المجلد الخاص لأعمال هذا المؤتمر الذي انعقد بتونس في أوت 2008. والصادر تحت عنوان: L'universel et le devenir humain. collectif. Association Tunisienne des études philosophiques , A S P L P , Tunis 2000.

33- امبراطورية، مصدر مذكور، ص 282.

يقول دولوز وقاتاريه : لقد راقبت آلة الحرب، وهي تحقق في نمط جديد من الأعداء، نمط لم يعد متمثلاً في دولة أخرى، أو حتى بنظام آخر، بل هو عدو كيفما اتفق...³⁴»
لقد أقام فضاء الحداثة المخذدة أماكن كانت باستمرار مخرطة في (بؤرة ما) مرتكزة إلى نوع من التفاعل الجدلي مع خارجها، أمّا فضاء السيادة الامبراطوري فهو على النقيض من نظيره الحداثي أملس ناعماً (صقيلاً)، قد يبدو خالياً من التقسيمات الثنائية أو الاثلام المحددة للحدودية الحديثة، غير أنه يبقى في الحقيقة، مخترقاً بالعديد من الصدوع والشقوق بما لا يجعله فضاء متصلاً ومتناغماً إلا ظاهرياً. بهذا المعنى تبادر أزمة الحداثة التي أمكن تحديدها بوضوح الى ترك مكانها لازمة كلية في العالم الامبراطوري. وفي هذا الفضاء الناعم الامبراطوري، ليس ثمة أي مكان لسلطة. إنها في كل مكان / الاماكن، وليست في إمكان - تكون الامبراطورية يوتوبيا (طوباوية) - ou -topia - أو لا مكان لها في حقيقة الأمر.

(3) المواطنة العالمية وأفق المقاومة: ضد الإمبراطورية .

يمكن تناول مفهوم : المواطنة العالمية (بنسبتها إلى المفهوم الاصل : المواطن العالمي) من جهة السجل والمصدر من جهة السجل : ينتمي المفهوم الى سجل : حقوقي فلسفي، سياسي / ايتيقي. فطرح مفهوم المواطنة انما يتم ضمن أفق حقوقي : دولة المواطنين ذات النزعة التوازعية والقائمة على صورة من صور التعاقد السياسي. فالمواطنة انتماء إلى مجال تحكمه القوانين. كما يتم هذا الطرح ضمن التقاء بين أفراد يحدهم الامل في الخروج من حالة الصراع والخضوع الى الانفعالات المباشرة والتوجه إلى مجال من التنافس السياسي القائم على الاحتكام الى القانون والى احترام الرأي المخالف بما ينم عن رؤية فلسفية سياسية تعتبر أن لا حل لخروج الافراد من حالة الجبن والعبودية بمختلف أشكالها سوى بالاتفاق على طريقة في التعايش (العيش معا Le vivre ensemble).

فضلاً عن ذلك فالمواطنة قيمة. وهي تشغل مع مفاهيم أساسية أخرى وتنخرط في اختيارات عقلانية وسياسية تسعى إلى تخطي ميدان ما هو شخصي: كالعقيدة مثلاً أو الانتماء الثقافي، إذ تدخل هذه الأخيرة في دائرة ما هو شخصي أو ما هو فردي. في حين أن المواطنة «تعمل» في الميدان العمومي.

دون أن نتغافل عن الإشارة الى أن المواطنة أو قيمة المواطنة غدت من القيم

السّياسية ذات البعد الكوني حتى أنه يمكن الحديث عن مواطنة عابرة للقارات بالتوازي مع السّوق العالمي /المعولم أو الشركات العابرة للقارات. مبرّر ذلك أن قيم الحرّية والتعبير والتنقل والانتماء السّياسي وغيرها، هي قيم انسانية. من جهة حاجة كل انسان اليها ومن جهة أن الانسانية قد عملت على تحقيقها عبر اجيال من الصّراع ومن النضال السياسي.

يبدو أن المعين الذي غدّى فكرة المواطنة العالمية، وساهم في إعطاء مضامين قوية لمفهوم المواطن العالمي هو أوّلاً : السّوق، أي الشروط الليبرالية والعولمية للتبادل. فالسّوق بمعاييرها الحالية تخطت ما كان يوضع لها من حدود وتجاوزت : منطق السّيادة الوطنية أو الدولة ذات السّيادة. ولعل أبرز الاستخلاصات التي قام بها ماركس منذ ما يزيد عن القرن هو أن رأس المال يحمل معه قيمه ومواقفه وتصوراته، ويتعيّن على الانسانية أن تنتبه ألى التبعات الاكثر خطورة في هذا الشّأن.

وثانيا هو انتصار المفهوم الليبرالي للدولة، بمعنى سقوط النموذج المنافس لها على مستوى الخيارات الاجتماعية والاقتصادية ونعني به : التجربة الاشتراكية، لكن يجدر التنبيه هنا الى أن المفاهيم الموروثة عن النضالات النقابية وعن الجماعات اليسارية التي نشطت في فترة الستينات من القرن الماضي خاصة، قد بلورت تصوّرا معيناً للمواطنة وحتى وان اعتبر احيانا اقرب الى الطوباوية. فإنه ألهم أفرادا وجماعات تعتبر أن من دورها أن تنتصر لمطالب الحرية، ولإرادة التحرّر الوطني. وجعل مفكرين وفنانين ومبدعين كبارا ينخرطون في هذا الشكل من المواطنة او في هذا النمط من المقاومة.

وان كان واردا أن نجد أسبابا أخرى ثانوية ساهمت في بناء هذا التصرّو للمواطنة العالمية، فإن ما يجدر الاحتفاظ به هو : هذا الزخم النضالي القوي. وهذا الاساس القانوني والايثيقي القائم عليه. فمن جهة الاساس القانوني يمكن اعتبار الاجيال الاربعة لحقوق الانسان. السياسية والاجتماعية والايكولوجية بمثابة الأساس القانوني - أما من جهة البعد الايثيقي فان «المواطنة العالمية» هي إقرار أخلاقي بأن مساكني العالم متساوون :

- فلا معنى للحدود التي تقيّمها الدولة ذات السيادة

- لا معنى للقوانين التي لا تحترم حقوق الانسان من وجهها العام .

- المواطنة العالمية هي أشبه بالشخص المفهومي أن لا وجود لها : قانونيا وواقعيًا- وإنما هي تصوّر افتراضي لمواطنة كسموبوليتيكية-

- تكمن قيمة المواطنة العالمية في ما تراهن عليه من تحقيق لأهداف انسانية. وما يترتب عليها من تصور لمواطنة: عابرة للقارات.

فما هي أساليب المقاومة الممكنة لهذا الشكل من الهيمنة المتخفي خلف المواطنة العالمية؟

إن اعتبار الفلسفة مناهضة للعولمة - وليس للكونية- هو رفض الفلسفة - في تصوّر كل من دولوز وقاتاريه- لفكرة التواصل . ذلك أن العولمة تتمدد عبر التواصل ومن خلال الانتشار الواسع لوسائل الاتصال.